

كلمة حول

فلسفة الاخلاق

كلمة حول

فلسفة الاخلاق

للاستاذ محمد تقى مصباح اليزدي

انتشارات در راه حق

قم - صندوق پستی شماره د

بسم الله الرحمن الرحيم

مفهوم الاخلاق

«الاخلاق» تستعمل تارة بمعنى الملكات الحاصلة للنفس والتي تغنيها عن التروّي في الأفعال الارادية، سواء كانت فاضلة اورذيلة. وتستعمل تارة بمعنى نفس الأفعال التي تستحقّ المدح أو الذمّ، كما انها قد تستعمل بمعنى الافعال التي تستحقّ المدح فقط. والمراد هنا هو الاصطلاح الثاني، و إن كان قد يراد بها كلّ من الاصطلاحين الآخرين لمسايره القوم في مصطلحاتهم.

ماهى المسألة الاخلاقية؟

من مميّزات المسألة الاخلاقية أنّ موضوعها لا يكون الآ الفعل الاراديّ، كما أنّ محمولها يكون مفهوم «الواجب» او «المحظور» او ما يشابههما كقولنا ينبغي او لا ينبغي، ويحسن او يقبح، وما إلى ذلك. و من الواضح ان هذا الوجوب لا يساوي الوجوب المستعمل في المنطق فى موادّ القضايا (الضرورة) والذي يستعمل فى الفلسفة الاولى فى مقابل الإمكان. كما أنّ الحسن والقبح و ما يشابههما أيضاً غير ما يقع صفة للأشياء الحسيّة و غير الحسيّة. فالوجوب مثلاً و ان كان مفهوماً اعتبارياً فى جميع موارد استعماله الاّ أنّه كمفهوم أخلاقيّ له خصوصية

هى طابعه القيمي، و لأجل ذلك لا يتّصف به الآ الفعل الاراديّ، و ليس هو مفاد الأمر الإنشائي الذى يجري في العلاقة بين الموالى والعبيد، او بين المشرّعين والمواطنين.

فقول القائل «يجب تركيب عنصري الأكسجين والايدرجين بنسبة معينة و في ظروف خاصّة من الحرارة والضغط ليحصل الماء» و ان كان بظاهره متعلّقاً بالعمل الاراديّ إلاّ أنّه ليس في الواقع إلاّ حكاية عن حقيقة كيميائية تتمثل في شكل إنشائيّ بتفنّن من الذهن. فهو لا يزيد على أنّ الماء مركّب خاصّ من عنصريّن كيميائيّين، و انّ تركيبهما لأجل حصول الماء رهن لشروط خاصّة، لاسيّما بالنظر إلى أنّ لادخل للفعل الانسانيّ في تحقّق الماء فضلاً عن إرادته و نيّته. و كذا فإنّ قول القائل «يجب أن تكون مقدّمات البرهان يقينيّة» لا يزيد على أنّ النتيجة اليقينيّة إنّما تحصل من مقدّمات يقينيّة. و من هنا يظهر أنّ علم المنطق علم تقريريّ بقدر ما تكون الطبيعيات و الرياضيات تقريريّة بل نقول: حتّى القوانين الوضعيّة التي تلزم المواطنين بأعمال خاصّة بوصفها قوانين وضعيّة ليست أحكاماً أخلاقيّة و إن كانت مختصّة بالأفعال الارادية، فإنّها لا تنطوي في صميمها على لون من القيمة الخلقيّة بما أنّها قوانين موضوعة. نعم، يصحّ عدّ العمل بالقوانين الوضعيّة عملاً أخلاقياً اذا كان واجداً لشروط الفعل الأخلاقيّ - على ما يأتي بيانه - لكن مضمون القضية الخلقيّة في موردها هو وجوب العمل بالقوانين الوضعيّة، و هذا امر يختلف عن القول بكون نفس القانون الوضعيّ

(١) إشارة إلى ما زعمه «وونت» الألمانيّ (Wundt) من كون المنطق علماً دستورياً كعلمي الجمال و الأخلاق. بل نقول إنّهُ لا محصل لتقسيم العلوم إلى تقريرته و تقديرية، لعدم الفرق الجوهرى بينهما.

قانوناً أخلاقياً. وهذه نكتة لا ينبغي الغفلة عنها.
و مما يجب التنبيه له أنّ موضوع الحكم الأخلاقيّ ليس هو مطلق
الفعل الاراديّ بما أنّه مهية من المهيات و داخل تحت مقولة
من المقولات الحقيقية، بل بما أنّه مصداق لعنوان يعتبر زائداً على نفس
المهية كالصدق والعدل، أو الكذب و الظلم. و سيأتي زيادة توضيح
لمشخصات الفعل الأخلاقيّ.

مصدر الحكم الأخلاقي

إذا كان الحكم الأخلاقيّ عبارة عن إيجاب قسم من الأفعال و
تحريم قسم آخر منها أو إيجاب تركها فانه يثور التساؤل عن مصدر هذا
الاجباب الذي ربما يعدّ رصيذاً للحكم الأخلاقيّ فيستمدّ منه قيمته
الخلقيّة - على ما زعم بعضهم - و تختلف المدارس الأخلاقية في
الاجابة عليه كما يلي:

(١) أنّ مصدر الحكم الخلقيّ أو مصدر الأمر والنهي يجب أن يكون
فوق الانسان وقواه الإدراكية حتى يكون جديراً بالأمر والنهي، ويستحقّ
الاطاعة من الانسان. فمصدر الحكم الأخلاقيّ هو الله تعالى. وإن شئت
قلت: الحد الأوسط الذي يُثبت حكم الوجوب للموضوع الأخلاقيّ هو
أمره عزّاسمه - فالعدل إنّما يجب لأنّه مأمور به من قبل الله سبحانه،
والظلم إنّما يحرم لأنّه منهيّ عنه من قبله. و هذا القول يلائم النزعة
الأشعرية في مسألة الحسن والقبح.

ويلاحظ عليه أولاً أنّ الحكم الأخلاقيّ لا يجب اعتباره كصيغة
إنشائية، بل يمكن التعبير عنه بالحسن والقبح و غيرهما. و دعوى أنّ
القيمة الخلقيّة متوقّفة على الأمر لاقيمة لها، كما سيجي توضيحه.

و ثانياً أنه بناءً على ذلك لا يبقى للمنكر للألوهية أوللشرائع (والعياذ بالله تعالى) مبرّر للبحث عن المسائل الأخلاقية.

و ثالثاً أن من الأحكام الخلقية بل رأسها و روحها هو وجوب إطاعة الله تبارك و تعالى و التعبد له. فإذا كان رصيدها الوجوب الأخلاقي يكمن في أمره تعالى احتاج وجوب الطاعة إلى أمر آخر، و هلمّ جراً.

و رابعاً أن أمره تعالى لا يكون جزافياً البتة، بل إنما يتعلّق بما هو خير في نفسه بصرف النظر عن تعلّق الأمر به. قال تعالى «قل إن الله لا يأمر بالسوء و الفحشاء» و قال «إن الله يأمر بالعدل و الاحسان...». نعم، الوجوب الشرعيّ يتوقف على أمره تعالى، فيتعلّق بموضوعه وجوب آخر أخلاقيّ من جهة امتثال ذلك الأمر و في طول مطلوبيته النفسية، بحيث إذا أتى به بنية إطاعة الأمر الإلهيّ كان له مرتبة عليا من الفضيلة.

(٢) أن مصدر الأخلاق هو الضمير الذي يبعث الإنسان نحو الخيرات و يزجره عن الشرور و القبائح. و قد ركّز عليه «جان جاك روسو الفرنسي» حيث قال: «إيها الضمير! إيها الضمير! الغريزة الإلهية، الصوت الخالد السماويّ، الدليل المحقّق لموجود جاهل محدود».

و قد اعترض عليه بأن الضمير ليس إلاّ انعكاساً للعادات التي يرضاها المجتمع، ولهذا يتطور وفقاً للتطوّرات الطارئة للشعوب.

و يمكن دفعه بأن الضمير الفطريّ لجميع الناس واحد، و إنما يطرأ عليه ما يوجب انحرافه عن المجرى الفطريّ. فهو كفطرة التوحيد التي تطرأ عليها ألوان من النزعات الشركية، و تختلف في الناس من حيث درجة النباهة و الرشد و الحيويّة، و إن كان أصلها مشتركاً بين جميع الناس.

لكن الكلام كلّ في إثبات الضمير كمبدأ مستقلّ عن العقل و

سائر القوى النفسية.

(٣) انّ مصدر الحكم الأخلاقيّ هو العاطفة التي تدفع الإنسان إلى التضحية بمنافعه في سبيل منافع الآخرين و مصالح الانسانية، و التي يخضع العقل تجاهها، و هو السذي ذهب إليه كثير من الفلاسفة الغربيين كشوبنهاور، و تيناه أغوست كُنت الفرنسي، الذي أسّس «دين الانسانية» و هو من أوضح التعبيرات عن الانسانية الغربية (اومانيسم) تلك النزعة التي تجعل من الإنسان مركزاً للمسائل الكونية و للقيم و المثل العليا.

و يلاحظ عليه انّ هذه العاطفة ممّا يوجد نظيرها في أنواع من الحيوان، و شأنها شأن سائر الغرائز و العواطف المشتركة بين الانسان و الحيوان، فيجب أن يتحدّد نشاطها على ضوء العقل، لأن يخضع العقل لها. فانّ من شأن العقل هداية سائر القوى. على أنّه المبدأ الذي يعدّ فصلاً مميزاً للإنسان، و لأقلّ من اختصاصه بدرجة فائقة منه. فاذا كان من اللازم خضوع قوّة لِقوّة أخرى تعيّن خضوع سائر القوى للعقل دون العكس. أضف إلى ذلك أنّ مقتضى هذه النظرية انحصار الحكم الأخلاقيّ بما يتعلّق بالعاطفة الاجتماعية ممّا يجري بين الانسان و بني نوعه، فلا يبقى مجال للحكم الأخلاقيّ في ما بينه و بين نفسه، و كذا في ما بينه و بين ربّه.

(٤) انّ مصدر الحكم الخلقيّ هو المجتمع. ذلك أنّ الإنسان - في زعم اصحاب هذا الرأي - إنّما يكون موجوداً أخلاقياً لأنّه يعيش في جماعة، و لا أخلاق إلّا في مجتمع. فالخير ما يأمر به العقل الجمعيّ، و الشرّ ما ينهى عنه العقل الجمعيّ، و الشعور بالالزام هو وليد الضغط الذي تمارسه الجماعة على الفرد. و قد ذهب إلى هذا الرأي أصحاب المدرسة

الاجتماعية كدور كهيم.

ويلاحظ عليه - مضافاً إلى بطلان أساسه - أن الفرد ربما يشعر بلزوم التمرد على القوانين الاجتماعية والسعي وراء تعديل القيم السائدة أو إبداع قيم جديدة. وقد يكون فعله هذا أخلاقياً، بل ربما يعدّ عملاً بطولياً مشكوراً. فكيف يكون مصدر الحكم الأخلاقي هو رأي المجتمع؟ أم كيف يكون الشعور بالواجب و ليد الضغط الاجتماعي؟ و غير خفي أن هذا الرأي ينحدر بالأخلاق إلى مستوى المواضعات الاجتماعية، ولا يبقى فرقاً بين القانون الاجتماعي والحكم الأخلاقي.

(٥) ان مصدر الحكم الأخلاقي هو الطبيعة بما لها من القوانين، و من جملتها قانون التطور والتوافق مع البيئة. فكما أن الطبيعة قد تحولت في ظل هذا القانون إلى كائن إنساني كذلك الانسان تحول من كائن أناني مستأثر إلى كائن ازدوج فيه الاستئثار و الإيثار، و سوف يتطور بفضل نفس هذا القانون الطبيعي إلى كائن مزود بعاطفة الإيثار الخالص، و عندئذ يزول عنه الشعور بصعوبة الفعل الأخلاقي و كلفته، فلا يحتاج إلى إلزام و تكليف، بل تصدر عنه الأفعال الأخلاقية بسهولة بمقتضى تلك العاطفة البالغة. فمصدراً لإلزام الخلق في هذه الدورة المتوسطة التي يعيشها هو ضرورة التكيف مع الحياة و التوافق مع البيئة الاجتماعية. و هذا ما ذهب اليه هربرت سبنسر الانجليزي

ويلاحظ عليه أن القانون الطبيعي الجبري لا يصلح رصيذاً للحكم الأخلاقي المتعلق بالأفعال الإرادية بما هي كذلك. وليست الظاهرة الخلقية ظاهرة طبيعية ناتجة عن توافر الشروط الحيوية (البيولوجية) بل

هي ظاهرة إنسانية تتدخل فيها الخصائص الإنسانية بما فيها العقل و الارادة الحرة. هذا اضافة الى أن الحكم على هذا هو لعاطفة الإيثار لالقانون الطبيعة، ولو كان لقانون التطور دور في ذلك لكان في نمو تلك العاطفة وازدهارها، لافي نفس الحكم الأخلاقي، ثم يرد عليه ما أوردناه على القول الثالث.

(٦) أن مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل العملي بما له من البديهيات الخاصة به المستقلة عن معقولات العقل النظري، وهي الأحكام الأخلاقية العامة التي لا تقبل الاستثناء لأي شخص ولا في أي زمان أو مكان، كوجوب العدل والصدق. وقيمة الأفعال الأخلاقية إنما تكمن في إتيانها بداعي أداء التكليف من دون قصد لأي غاية تتوقع منها من اللذة و دفع الألم، أو إرضاء العواطف، أو السعادة، أو الكمال، و إن كانت تلك الغايات تترتب عليها لامحالة. وهذه نظرية «كانط» التي تعدّ من أروع منتوجات الفكر الغربي. و هو القائل: «شئان يملّانني إعجاباً: السماء ذات النجوم فوق رأسي، والقانون الخُلقي في نفسي» ويقول في «نقد العقل العملي» معجباً بالواجب الخُلقي: «إيهاً الواجب! إيهاً الاسم السامي...».

بيد أنها لا تكون سليمة من مناقشات جذرية، كمنع البديهيات العملية المستقلة عن النظريات - كما سيُتضح وجهه - و منع عمومية القوانين الأخلاقية بحيث لا تقبل أي استثناء في مقام العمل، فإنّ هناك موارد كثيرة لا يجوز فيها الصدق مثلاً لما يترتب عليه من العواقب الوخيمة كما إذا أوجب قتل نفوس زكية! والسّر في ذلك يكمن في أن

(١) وهذا ما استشكل به بنجامان كونستان (Benjamin Constant) في الجدل الذي تار بينه و بين كانط.

قيمة الأفعال الأخلاقية ليست ذاتية لنفس العناوين بل هي معلّلة بالغايات المترتبة عليها. وهذا بدوره يرجع إلى عدم استقلال الأحكام العملية عن النظريات. كما أنّ قصد الغايات المتعالية لا يقلل شيئاً من قيمة الفعل الأخلاقيّ، بل قصد نفس التكليف إنّما ينشأ من داع أعمق هو الوصول إلى الكمال الانسانيّ. فإنّ القائل الذي يلتزم بالصدق في كلامه بقصد أداء التكليف إذا أمعن في الفحص عن جذوريّته في أعماق قلبه لوجد وراء هذا القصد داعي البلوغ إلى الكمال اللائق بالإنسان. وإذا لم يكن مثل هذا الداعي الطوليّ مضرّاً بأخلاقية الفعل فليمكن ذلك في بعض الدواعي الطولية الأخرى. إلى غير ذلك من المناقشات.

(٧) إنّ مصدر الحكم الأخلاقيّ هو الطبيعة الإنسانية الآمرة بتحصيل اللذات العاجلة فإنّ «اللذة هي صوت الطبيعة» فكلّ فعل يؤدي إلى لذة فردية فهو خير، وكلّ فعل يؤدي إلى ألم فرديّ فهو شرّ. ومن الطريف أنّ هذا الاتجاه لا يعتني بشأن اللذات المستقبلية مهما بلغت من القوة والشدة، لاسيّما إذا توقّف حصولها على تحمّل آلام ومصاعب، كما لا يعتني بشأن الماضي، ولا يعدّ التفكّر فيه من الفعل الأخلاقي، لاسيّما إذا أورث ذلك ندماً وحرزاً، وإنّما شعاره الوحيد هو: «اغتمم الحال، و استوف حظّك منه».

و غير خفيّ أنّ في هذا الاتجاه هلاك الأخلاق و ضياع القيمة الخلقية من الأصل، و تبرير كلّ عمل لأخلاقيّ إذا أوجب لذة عاجلة لعامله!

و إن تعجب فعجب أنّ المنادي به (أريستوبس) هو تلميذ سقراط، و قد فسّر السعادة التي جعلها أستاذه غاية منشودة للإنسان في أفعاله

باللذة العاجلة، فسقط بالكرامة الإنسانية إلى ورطة سحيقة لامنجي وراءها. ونحن لانري مبرراً لإضاعة الوقت في مناقشة هذا الاتجاه السخيف.

٨) ان مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل الحاكم برجحان اللذات الباقية و حسن تجمل الآلام اليسيرة لأجل الحصول على تلك اللذات و اجتتاب اللذات المستتعبة للآلام الطويلة أوالمتوقفة عليها. و بعبارة أخرى: ملاك الخير هوالسعادة الدنيوية التي تحصل من طريق اللذات الطبيعية الضرورية كالمأكل و المشرب و المنام، و مراعاة الاعتدال في اللذات الطبيعية غير الضرورية كالمنكح، و كف النفس عن اللذات غير الطبيعية و غير الضرورية كلذة الجاه و الثروة. و هذا ماذهب إليه إبيقور^١.

ويلا حظ على هذا الاتجاه أولاً: أنه أغفل اللذة الأخروية التي لاتقاس بها أية لذة دنيوية مهما كانت. فأين المتناهي من اللامتناهي؟ وأين اللذات المشوبة بالآلام من اللذات الصافية التي لاينفصها شيء؟ «و الآخرة خير و أبقي»؛ «لايمسهم فيها نصب و لا لغوب». وإذا أمكن الحصول على مثل هذه اللذات ولو كان بقيمة تضحية جميع اللذات الدنيوية كان المتعين ترجيحها بنفس الملاك الذي اعتبر في ترجيح اللذات الباقية نسبياً.

و ثانياً أن هذا الاتجاه قاصر عن إراءة معيار لترجيح اللذات المتراحمة إذا فرض تساويها من حيث البقاء و الدوام. فإذا تعارضت اللذة العقلية الحاصلة من التعلم مع اللذة النفسية الحاصلة من إرضاء العواطف المتعلقة بالأسرة و الجماعة مثلاً بحيث لم يتيسر الجمع بينهما

فما هو الملاك لترجيح إحداها على الأخرى؟

و ثالثاً أنّ هذه النظرية قاصرة عن حكم ما إذا تزامم التذاذ فرد مع التذاذ فرد آخر أو أفراد آخرين. فهل يجب تضحية لذّة النفس في سبيل التذاذ الغير، أو يجب على كلّ فرد أن يسعى وراء الحصول على لذّته نفسه و لو تمّ ذلك بقيمة حرمان الكثيرين؟

ورابعاً أنّ استثناء اللذّات غير الطبيعية و غير الضرورية ممّا لا وجه له. ولا يكفي الاعتذار بأنّها مستتبعة لآلام كثيرة أو متوقّفة عليها، فإنّ استلزام مثل هذه اللذّات لآلام تزيد عليها — من حيث المدة لأكليّة له.

و خامساً أنّ التركيز في الرجحان على عنصر الزمان خاصّةً غير موجّه، بل لا بدّ من اعتبار الشدّة إلى جانب المدة كملاك لرجحان اللذّات بعضها على بعض، أو لرجحان لذّة على ألم أو بالعكس. فإنّ العقل ربما يحكم برجحان لذّة قصيرة على لذّة هي أطول منها زماناً، لكون القصيرة أقوى و أشرف. و إذا وجب مقايسة اللذّات و الآلام من حيث الشدّة و الشرف أيضاً احتيج إلى مقياس لذلك، فهل يكفي في الترجيح شعور الفرد نفسه؟ فيلزم اختلاف القيم باختلاف شعور الأفراد، بل باختلاف حالات الفرد الواحد، و يختلف بذلك نظام التقييم الخلقي؛ أو يوجد هناك معيار آخر؟ فيبقى التساؤل عن ذلك المعيار.

(٩) إنّ مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل بمعونة التجربة التي أثبتت ضرورة الحياة الاجتماعية و توقّف سعادة الفرد على سعادة المجتمع، فلا تكفي اللذّة الفردية معياراً لمعرفة الخير، بل لا بدّ من مراعاة لذّة المجتمع. و بهذا يندفع بعض الإشكالات الواردة على النظرية السابقة. واشتهر هذا الاتجاه التجريبي بمذهب المنفعة العامة،

و ذهب إليه «بنتام» و «جون ستوارت ميل» مع فرق يسير بينهما يتلخص في أن السابق يعتبر منفعة المجتمع كذريعة لتحقيق اللذة الفردية بخلاف اللاحق الذي يعطي الأفضالة للمنفعة العامة. و في أن «ميل» يعتبر الجانب النوعي والكيفي كمعيار أصيل لترجيح اللذات والآلام، فيصرح بأنه «ربما كان من الأفضل للفرد أن يكون إنساناً شقيماً من أن يكون خنزيراً متلذذاً، أو أن يكون سقراطاً متبرماً من أن يكون غراً سعيداً أحمق».

لكن مع ذلك كله و بعد التعديلات التي أجريت على نظرية اللذة حتى تبلورت في نظرية المنفعة العامة حسب ما قررها «ميل» فهي لا تخلو بعد من بعض المناقشات: كإغفال جانب الحياة الأخروية في التقريرين جميعاً. و يختص التقرير الأول بالسؤال عن حكم صورة التزاحم بين لذة الفرد و لذة المجتمع التي لا يعود سهم منها إلى الفرد أصلاً، كما إذا توقّف تحقيق سعادة المجتمع على تضحية النفس؛ و بإغفال جانب الكيفية بصدد ترجيح اللذات. و يختص التقرير الأخير بالسؤال عن الحاكم الذي يلزم الفرد بتضحية لذاته في سبيل تلذذ الآخرين لاسيما في مورد تضحية النفس؛ و عن تعيين الضابط لترجيح اللذات المتعالية.

(١٥) أن مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل الحاكم بحسن الأفعال الموجبة لوصول الإنسان إلى الكمال اللائق به، ذلك الكمال الذي هو الخير المطلوب، والذي يلزم السعادة المنشودة. يقول أفلاطون في ما نقل عنه: «لا ينبغي البتة أن يصغي المرء في نفسه إلا إلى صوت العقل،

لأنَّ العقل المستقيم إنّما هو صوت الله يخاطب به أنفسنا^١. و هذا الاتجاه العقليّ اشترك فيه ثلّة من حكماء يونان كسقراط و افلاطون و أرسطو، و تبعهم الكثيرون من حكماء المسلمين و عدّة من متأخري الغربيّين كالمبرانش^٢ ولايب نيتز^٣، و إن كان تفاسيرهم عن ذلك مختلفة بما لا يتسامح فيه. فبينما يؤكّد سقراط على السعادة الأبديّة و يجعل الحياة الطيِّبة الأُخرويّة هي الغاية القصوى الّتي يجب على الانسان أن يتغيها و يسلك سبيلاً يؤدّي إليها، حين يجيب معارضيه بأنّه «لا يسعكم أن تثبتوا لنا أنّه يجب على الانسان أن يحيى حياة غير الحياة الّتي تنفعنا حين نكون في الآخرة، بل يلزمنا أن نسلك السبيل المؤدّي للسعادة في الحياة و بعد الممات^٤» لا يكاد يوجد أيّ تأكيد من أرسطو على ذلك، بل يركّز هو على السعادة الدنيوية الحاصلة من بلوغ كلّ قوّة إلى كمالها في ضوء العقل، و الّتي تحصل بأسباب كثيرة بما فيها الأولاد و الأصدقاء و الثروة و الجمال. و بينما يجعل سقراط و افلاطون الحكمة و المعرفة أمّ الفضائل و يعتبران الجهل و سوء الموازنة بين اللذة الحاضرة و الآلام المستقبلية منشأ الخطايا، نرى أرسطو ينتقد عليهما أنّ العلم لا يكفي لصدور الأفعال الحسنة بل يشكّل شرطاً من شروطه فقط. و بينما يؤكّد افلاطون على أنّ للخير مثلاً عقليّاً شاهدته الروح الانسانيّة قبل تعلّقها بالبدن و الّذي سوف تلحقه الروح بعد الممات اذا كان الشخص محسناً، و يرى أنّ مثال الخير الّذي تتعلّق به الفضائل هو فوق مثال الحقّ

(١) راجع مقدّمة الأخلاق إلى نيقوماخوس، لبارتلمى سانتهيلير، ص ٣٤.

2) N. Malebranche

3) G. W. Leibniz

(٤) راجع مقدّمة الاخلاق الى نيقوماخوس، ص ٦٥.

الَّذِي تَعَلَّقَ بِهِ الْعُلُومُ وَالْمَعَارِفُ وَفَوْقَ مِثَالِ الْجَمَالِ الَّذِي تَعَلَّقَ بِهِ
الْفَنُونُ الْجَمِيلَةُ، يَنْتَقِدُ عَلَيْهِ تَلْمِيزُهُ بِأَنَّ الْخَيْرَ لَيْسَ أَمْرًا حَقِيقِيًّا حَتَّى يَكُونَ
لَهُ مِثَالٌ عَقْلِيٌّ - مُضَافًا إِلَى إِنْكَارِهِ لِكُلِّ الْمُثَلِّ وَلَقَدِمَ الرُّوحَ - وَيُؤَكِّدُ هُوَ
عَلَى أَنَّ الْقُوَّةَ الْعَقْلِيَّةَ هِيَ فَوْقَ كُلِّ الْقَوَى الْإِنْسَانِيَّةِ، وَأَنَّ كَمَالَهَا أَفْضَلُ
الْكَمَالَاتِ. إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي لَا يَسَعُنَا الْخَوْضُ فِيهَا هَهُنَا. وَ
يَخْتَصُّ كُلَّ تَقْرِيرٍ بِبَعْضِ الْمُلَاحَظَاتِ الَّتِي لَا نَطِيلُ بِذِكْرِهَا.

وَمِمَّا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الْحَكِيمَانِ اعْتِبَارُ الْوَسْطِيَّةِ كَمَعْيَارٍ لِمُتَمَيِّزِ الْفَضَائِلِ
مِنَ الرِّذَائِلِ، فَكُلُّ فَضِيلَةٍ تَكْتَنِفُ بِرِذِيلَتَيْنِ فِي طَرَفِي الْإِفْرَاطِ وَ
التَّفْرِيطِ. وَ قَدْ نَوَقِشْتُ هَذِهِ النِّظَرِيَّةَ بِبَعْضِ مَنَاقِشَاتٍ رُبَّمَا تَنْدَفِعُ بِالتَّأَمُّلِ
فِي مُخْتَلَفِ كَلِمَاتِهِمَا لِأَسِيْمَا كَلِمَاتِ أَرِسْطُو فِي كِتَابِهِ إِلَى نِقُومَا خَوْسَ.
وَلَعَلَّ أَحْسَنَ مَا تَوَجَّهَ بِهِ هَذِهِ النِّظَرِيَّةُ هُوَ ضَرُورَةُ التَّرَاحُمِ بَيْنَ مُتَطَلِّبَاتِ
الْإِنْسَانِ الْمُتَنَوِّعَةِ. فَيَنْبَغِي تَحْدِيدُ كُلِّ قُوَّةٍ بِمَا لَا يَزَاحِمُ كَمَالَ قُوَّةٍ أُخْرَى،
و تَحْدِيدُ الْجَمِيعِ بِمَا لَا يَزَاحِمُ كَمَالَ الْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ الْحَاكِمَةِ عَلَى الْكُلِّ.
فَالْإِفْرَاطُ فِي تَحْصِيلِ مَا تَقْتَضِيهِ قُوَّةٌ خَاصَّةٌ يُوْجِبُ حَرَمَانَ سَائِرِ الْقَوَى
عَنِ مَقْتَضِيَّاتِهَا، كَمَا أَنَّ التَّفْرِيطَ يُوْجِبُ حَرَمَانَ نَفْسِ الْقُوَّةِ. وَ
أَمَّا الْإِفْرَاطُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ فَرُبَّمَا يُوْجِبُ ضَعْفَ الْقَوَى
الْبَدَنِيَّةِ الْمُؤَدِّيَ إِلَى قُصُورِ الْقُوَّةِ الْعَقْلِيَّةِ فِي فِعْلِهَا بَلْ إِلَى مَوْتِ الْإِنْسَانِ.
و يَظْهَرُ بِذَلِكَ مَعْنَى كَوْنِ الْعَدَالَةِ رَأْسَ الْفَضَائِلِ، إِذْ بَهَا تَنَالُ كُلُّ قُوَّةٍ
مَا تَسْتَحِقُّهُ.

وَمِمَّا يَنْبَغِي التَّنْبِيهِ عَلَيْهِ أَنَّ هَذَا الْإِتْجَاهَ الْعَقْلِيَّ لَا يَنْفِي
ارْتِبَاطَ الْعَقْلِ الْعَمَلِيِّ بِالنِّظَرِيِّ وَ لَا بِالتَّجَرِبَةِ، فَلَا يَتَحَاشَى عَنِ
تَعْلِيلِ الْفَضَائِلِ بِكَوْنِهَا مُؤَدِّيَّةٌ إِلَى الْكَمَالِ النِّهَائِيِّ لِلْإِنْسَانِ، بِخِلَافِ
مَا يَبْدُو جَلِيًّا مِنْ نِظَرِيَّةِ «كَانُطٍ» حَيْثُ يَعْتَبَرُ أَحْكَامُ الْعَقْلِ الْعَمَلِيِّ مِنْ

الأحكام السابقة على التجربة^١ كما لا يرى تقطياً بين الفضائل و بين اللذات العاجلة، بل يرى أن من الأفضل الجمع بينهما مادام لا يوجب ترك الفضائل. يقول افلاطون في ما نقل عنه: «الخير الأكمل ليس كله في العقل ولا في اللذة، بل هو مزيج بينهما جميعاً»^٢ و هذا بخلاف ما سنلا حظله في الاتجاه التالي.

(١١) أن مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل الحاكم بوجوب مساهمة الطبيعة والرضا بالمقدّرات التي تجري وفقاً لقوانين الطبيعة الجبرية التي تعبّر عن مشيئة الله تعالى بل تتحدّبها. وهذا هو كلّ ما نملكه من الاختيار الذي يتعلّق بما يوجد في نطاق وجودنا، و أمّا ما هو خارج عن هذا النطاق فهو يجري وفقاً للنظام المحتوم، سواءً أرضينا أم كرهنا. فالخير هو الرضا و اطمئنان القلب و مجاهدة النفس و كفّها عن مشتتها و عن مكافحة المقدّرات، والشرّ هو الانهماك في اللذات و متابعة الأهواء ممّا يوجب التعلّق بما هو خارج عن نطاق وجود الإنسان، فيؤدّي إلى الاضطراب و القلق، و يقتضي النضال ضدّ الطبيعة في جربانها الذي هو خير في المجموع و بالنظر إلى ارتباط الحوادث بعضها ببعض. و هذا ما ذهب إليه الرواقيون بعد إجراء تعديل يسير على الطريقة الكلية. و من الطريف أن جميع أفعال الخير متساوية بحسب درجة الفضيلة، و كذلك أفعال السوء، عند أصحاب هذا المذهب.

ويلاحظ عليه أولاً أن هذا الاتجاه مبنيّ على فرضية متافيزيقية مردودة، و هي فرضية وحدة الوجود^٣ بمعنى اعتبار العالم كواحد آليّ و

١) Apriori

٢) راجع مقدمة الاخلاق الى نيقوماخوس: ص ٣٩.

٣) Pantheism

اعتبار الخالق كروحه وجوهه و اعتبار عقول الناس كأجزاء من العقل الإلهي - سبحانه و تعالى -.

و ثانياً أنه مبني على تفسير خاطئ للقضاء الإلهي مما يوجب الجبر في خارج نطاق الروح الإنساني.

و ثالثاً أن اعتبار الخالق كروح أوجوه للعالم مما ينبثق عنه اعتبار القوانين الحاكمة على العالم مشيئة له تعالى يقتضي شمول مشيئته القاهرة و قضائه الحتمي لوجود الإنسان و شؤونه أيضاً. فاستثناء نطاق الوجود الإنساني عن دائرة القضاء الإلهي المحتوم تناقض في صميم هذه الفرضية.

و رابعاً أن تسليم كون الإنسان مختاراً في نطاق وجوده الخاص به لا ينفك عن تسليم تأثيره في المواد الخارجية، فيسري أثر اختياره إلى ما حوله مما يتصرف فيه باختياره، كخير يسديه إلى الغير، أو حق يسلبه عنه و يوجب خروج مثل هذه الحوادث عن النظام المحتوم، و حينئذ فيما أن يعتبر الرضا بظلم الآخرين و اجباً أخلاقياً فيلزم وجوب الرضا بأمر غير محتوم و خارج عن نظام الخير، و إما أن لا يعتبر واجباً فيلزم محذور القلق و الاضطراب. و هذا بدوره أيضاً يؤدي إلى تناقض آخر. اللهم إلا أن تعتبر الحركات البدنية كلها جبرية، فيسأل عن ملاك اعتبار الانهماك في اللذات شراً و الكف عن المشتبهات خيراً. فهل يصح وضع أمر جبري موضع التكليف و الحكم عليه بالخير و الشر الأخلاقيين؟ وهل هذا إلا نفي لموضوع الأخلاق رأساً؟!

و أخيراً فإن هذه النظرية الأخلاقية لمخالفتها للفطرة الإنسانية غير قابلة للعمل إلا في النشاذ النادر من أفراد المجتمع.

(١٢) أن مصدر الحكم الأخلاقي هو قانون الحياة يعني نمو القدرة

في الكائن الحي. فإنَّ الرغبة في الحياة تنبثق عنها الرغبة في القدرة و الإرادة المبدعة. فمُنشأ الفضائل الخُلُقِيَّة هوالقدرة و القوة، حتّى أنَّ حسن العِفَّة يكمن في قوَّة الفرد على الكفّ عن الشهوات الجامحة، و قبح الخلاعة يكمن في ضعف الإرادة، كما أنَّ قبح الكذب والرئاء والتدليس يكمن في ضعف النفس عن إظهار الواقع. وهذا ماذهب إليه «فردريك نيتشه» الآلمانيّ. و هوالذي شنَّ نضالاً عنيفاً ضدَّ أخلاق المسيحيَّة والرواقِيَّة، فصرَّح بأنَّ نظريَّته في الأخلاق تبتني على «تطوير القيم السائدة» كما أنه مدح الرعونة والصلابة والغرور و اقتحام المخاطر تجاه ماكانت المسيحية تمدحه من الرفق والرحم والتواضع والرضا والتسليم. و هكذا أنكرتساوي الأجناس والشعوب، وأكَّدعلى لزوم تقدّم الجنس القويّ و سيادته و استخدامه للضعفاء، و كذلك أكَّد على تقدّم الأبطال والأقوياء على سائرالأفراد في نطاق المجتمع. و قدكان لهذا الاتّجاه أثره في ثقافة بعض الشعوب، و إيقاد نارالحروب، ونشوء النزعات العنصريَّة والقوميَّة. فهذا الاتّجاه يضاهي نظريَّة اللذة العاجلة في هدمه لأساس الأخلاق و إنكار المثل العليا، و ينحدر بالكرامة الانسانية إلى مستوى السباع، كماكانت تنحدر في تلك النظريَّة إلى مستوى البهائم. و كذلك يشارك هذا الاتّجاه نظريَّة «سبنسر» في تدعيم الأخلاق بعلم الحياة (البيولوجيا) و اعتماد القيم الأخلاقية من قوانين الطبيعة.

١٣) انَّ الأخلاق ظاهرة إنسانيَّة فوقيَّة تتطوّر وفقاً لتطوّرالوضع الاقتصاديّ و تحكم عليها أصول المادية الديالكتيكيَّة

الحاكمة على الطبيعة والانسان والفكر و التاريخ والمجتمع على السواء. فليس هناك أصول اخلاقية خالدة، أو مُثل عليا ثابتة، أو أحكام خلقية لاتألفها يد التطور. بل الفضيلة هي ما تقتضيه الظروف الخاصة للمجتمع، الخاضعة لقوانين الديالكتيك الجبرية العمياء. فالسرقة مثلاً تعدّ مذمومة في المجتمع الإقطاعي والرأسمالي، الذي يسوده مبدأ الملكية، وتصير فضيلة إذا احتاجت إليها الثورة العمالية التقدمية، و تفقد موضوعها عند وصول المجتمع إلى قمة الشيوعية اللابقية. وهذا بالرغم مما ينادي به «ماركس» في دعوته إلى الكفاح ضدّ الرأسمالية، من أنها أهلكت «القيم الانسانية» وصيّرت الانسان العامل كمتاع يباع و يشتري، حيث يشتري الرأسمالي عمله و هو حاصل حياته بـ ثمن بخس و «يسرق» منه حظّه من عمله. فهو - كما يقول «شاندل» - كـ فيلسوف ماديّ يحطم تحت عجلات الجبر الديالكتيكيّ الأعمى نفس القيم التي يحمدها كقائد سياسي!

وليت شعري ماذا يعني بـ «القيم الانسانية» من لا يرى الإنسان إلاّ كتلة من المادّة تطوّرت بفضل القوانين الجبرية المادية و التضادّ الداخليّ إلى حيوان أعجم ثمّ إلى الشكل الفعليّ، ولا يزال خاضعاً لتلك القوانين بوصفه جزءاً صغيراً من الطبيعة، و تنعكس فيه التفاعلات المادية في صورة الإدراكات المتنوّعة. وهذه الإدراكات عند تعقّدها البالغ تبدو في صورة القوانين الاجتماعية و الآداب و الأخلاق التي تتطوّر بدورها تبعاً للتطوّرات الحاصلة في أدوات الإنتاج؟! و لماذا يرثي لضياع تلك القيم و هو لا يتمّ إلاّ بمقتضى القوانين الجبرية طبعاً، ولا يكون إلاّ من لوازم مرحلة من مراحل التكامل الاجتماعيّ؟!!

و هناك آراء و مذاهب أخرى في المسألة لانطيل بذكرها.
و مما يلاحظ على أكثر النظريات أن المسألة الأخلاقية قد فقدت
خصيصتها و طابعها القيمي في ظل هذه المذاهب المتطرفة، واصبحت
منصبغة بصيغة وضعية أو واقعية، فكأنها قانون وضعي أو طبيعي أو
فلسفي في أفضل الصور و نحن لاننكر علاقة الأخلاق بالفلسفة أو علم
النفس مثلاً، بل نؤكد على المحافظة على طابعه الخاص. و بهذا الصدد
نعالج مفهوم القيمة الخلقية.

القيمة الخلقية

لا شك ان الحكم الأخلاقي حكم قيمى أو تقديرى، و يصح التعبير
عنه بصيغة إنشائية (افعِل، أو لا تفعل). و من هنا زعم بعض الفلاسفة
الأخلاقيين أن ميزة الحكم الأخلاقي هي كونه إنشائياً، و بها يمتاز عن
الأحكام الواقعية أو التقريرية المتعلقة بسائر العلوم. فقاموا بالفحص عن
منشئ الحكم: فذهب بعضهم إلى أن منشئ الحكم هو الله تعالى، وذهب
بعض آخر إلى أن الحاكم هو العقل العملي، وذهب ثالث إلى أنه هو العقل
الجمعي. و قد عرفت من خلال ما ذكرناه أن الصيغة الإنشائية غير مقومة
للحكم الخلقي، بل يصح التعبير عنه بصيغة إخبارية كأن يقال: ينبغي أو
لا ينبغي؛ يحسن أو يقبح... و هذا الاختلاف بين الصيغ يرجع في
الحقيقة إلى تفنن الذهن في أساليبه. و على فرض التسليم فهذه
الخصيصة لا يختص بها الحكم الأخلاقي فقط، بل توجد في الأحكام
الوضعية أيضاً، فلا يصح عد الأمر و النهي من مميزات الحكم الأخلاقي
و لا رصيذاً للقيمة الخلقية.

لكن ليعلم أن بيان سائر الفلاسفة ممن جعل مصدر الحكم

الأخلاقيّ هو الطبيعة أو العقل - على وجه آخر غير جهة الأمر والنهي - أيضاً قاصر عن تعريف القيمة الخلقيّة و تعيين وجه امتياز الحكم الأخلاقيّ عن القانون العلميّ أو الفلسفيّ. و نركّز على النظرية الاخلاقية لقد ماء يونان^١ و التي ارتضاها الفلاسفة المسلمون، لأنها أقرب إلى الصواب. فبناءً على هذه النظرية و قبول أن معيار حسن الفعل من وجهة النظر الأخلاقيّ هو تأثيره في وصول الإنسان إلى كماله الخاصّ به، أقول: حتّى بناءً على هذه النظرية لابدّ من تبين للقيمة الخلقيّة التي يمتاز بها الحكم الخلقيّ عن غيره. فليس يكفي معرفة العلاقة بين الفعل و بين ما يترتّب عليه من الكمال، بما هي نوع من علاقة العليّة، لمعرفة القيمة الخلقيّة.

فلسائل أن يسأل: لِمَ لا تعتبر العلاقة بين فعل الحيوان و بين الكمال الحاصل له من طريق ذلك الفعل معياراً لوصف فعله بالحسن الأخلاقيّ؟ فهل يرجع هذا الافتراق إلى مجرد الاصطلاح و المواضعة؟ او الى اختلاف مرتبة الكمال الإنسانيّ عن الكمال الحيوانيّ، فالفعل الموصل إلى الكمال الإنسانيّ إنّما يكون فضيلة لأجل أنّه سبيل إلى كمال أعلى ممّا يحصل من فعل الحيوان؟ أو هناك سرّ آخر؟ و هذا السؤال يجري بوجه مشابه في عدّة أخرى من النظريات، كما تعرف بالتأمّل فيها.

لكنّ المواضعة لا توجب فرقاً حقيقياً بين الفعلين، و امّا اختلاف المراتب فإنّما يوجب اختلافاً في مراتب القيمة، ولا يوجب سلبها إطلاقاً عن الأضعف نسبياً. فليتمس كشف السرّ من طريق آخر. والذي نراه أن هذا السرّ يكمّن في نفس الفعل الانسانيّ الذي

(١) راجع النظرية المنقولة تحت الرقم (١٥).

يشكل موضوعاً للحكم الاخلاقي بماله من المبادئ النفسية التي يمتاز بها عن الفعل الحيواني. فنقول: لاشك أن من المبادئ المؤثرة في صيرورة الفعل ذات قيمة خلقية عقل الانسان. فان الفعل الصادر عن مجرد الغرائز لا يتمتع بأي قيمة اخلاقية، و لهذا لا تتمتع الأفعال الحيوانية الناشئة عن الغرائز بالقيم الأخلاقية. لكن يثور هناك سؤال هو أنه لو كان الانسان مزوداً بالعقل وحده، كما يقال عن الملائكة، فهل كان يتمتع فعله بقيمة أخلاقية؟ و إذا كان الجواب بالنفي كما هو الظاهر فسر القيمة يكمن في انتخاب ما يشير اليه العقل و ترجيحه على ماتقتضيه الغرائز الحيوانية.

فتحصل ان الفعل الاخلاقي انما يكون ذات قيمة لاجل انه يصدر عن كائن مزود بدوافع نفسية متدافعة، ويختار الجانب الذي يفتي به العقل بارادته الحرة على سائر الجوانب. فكأنه يدفع سائر المبتغيات كئمن لما يشتره من الفضيلة، ولهذا تصير الفضيلة ذات قيمة. و من هنا يظهر دور الإرادة الحرة في القيمة الخلقية، كما يظهر منه سر استطاعة الإنسان على العروج إلى مقام يترفع عن مقامات الملائكة بحيث يليق ان يصير مسجوداً أو مخدوماً لهم.

و بعد ذلك كله، يبقى سؤال آخر هو ان الفعل المتمتع بالقيمة الخلقية و إن كان صادراً عن إرادة حرة إلا أنه لا يكون فاقداً لأي دافع انساني مطلقاً، فمما هو دور النية الباعثة على اختيار جانب أكسب الفعل قيمة خلقية؟ والإجابة على هذا السؤال تستدعي توضيح مفهوم النية.

مفهوم النية

إن الفعل الصادر عن إرادة من الفاعل تسبقه رغبة اليه، ولهذه

الرغبة استعداد في نفس الفاعل ينبعث بنوع من الإثارة والتنبيه. فإذا كانت هناك رغبات نابهة متدافعة كان التأثير للرغبة الغالبة. وربما يتردد الفاعل في الترجيح فيترؤى لذلك، وربما يتعين أحد الأطراف لحصول عادة أو أنس أو غيرهما، فلا يحتاج إلى التروى. هذا كله في ما يتعلق بجهاز الإرادة في النفس.

لكن العمل الإرادي لا يتم بدون العلم التصوري والتصديقي. فحصول انواع من العلم يعتبر من شروط تحقق الارادة، وليس للعلم والإدراك والإحساس سوى الكشف والهداية. فليس لنوع منه دور آخر في إيجاد الداعي والباعث بحقيقة معنى الكلمة. فلا يكفي حكم العقل - نظرياً كان أو عملياً - لانبعاث الرغبة وتحقيق الإرادة، بل لابد من كون الفعل ذريعة لإرضاء رغبة كامنة في النفس تتبلور في إرادة الفعل على ضوء العلم وهداية العقل. ولا يعقل صدور فعل إرادي بمجرد حكم العقل أو حكم أي حاكم غيره من دون أن ينبثق عن ميل كامن في نفس الفاعل، ومن غير أن يكون مرغوباً فيه بوجه من الوجوه. وقد اصطلح علماء النفس لمبادئ الفعل بالميول والنوازع والخوافز والبواعث والسوائق والدوافع والدواعي وغيرها، وربما تختلف الاصطلاحات في مدارس علم النفس، ولا يهمننا التعرض لها. والذي نركز عليه هو أن جميع الأفعال الإرادية مسبوقة بميول فطرية، ومنتبهة إلى رغبات كامنة في النفس تنبعث بنوع من أنواع المنبهات الداخلية والخارجية، سواء كانت الرغبة متعلقة بأعضاء البدن أو بقوى الروح، و سواء كانت مشتركة بين الإنسان والحيوان أو مختصة بالإنسان، و سواء كان تأثيرها في الإرادة بالمباشرة أو بغير المباشرة. و نسمي الرغبة المؤثرة بالفعل في حصول الإرادة مطلقاً بالداعي، سواء

كان تأثيرها بمفردها اوبالاشتراك مع داع او دواع أخرى، وسواء كانت الرغبة غريزية أوغير غريزية، وسواء كانت غير الغريزية مشعوراً بها و ملتفتاً إليها تفصيلاً أوغير مشعور بها كذلك بل كانت مغيبية يستار من الغفلة، و نخصّ الداعي غيرالغريزيّ باسم النية وإن كان الشعور به يختلف بالشدة والضعف، والوضوح والخفاء، والتفصيل والإجمال. فلانسمي الدواعي الغريزية المؤثرة في أفعال الأطفال الصغار و من ينسج على منوالهم بالنيات. و قدمرّان الفعل الصادر عن مجرد اقتضاء الغريزة لايتمتّع بقيمة خلقيه إطلاقاً، وإن صحّ اعتباره إرادياً. و من هنا اتّضح أهميّة دور النية في كسب القيمة الخلقية. لكنّ القيمة الحاصلة ربما تكون سلبية، و ذلك عندما يكون الداعي الملتفت إليه مضاداً للكمال النهائي للإنسان.

ولابأس بالإشارة هنا إلى نكتة تنفع في تقييم الأفعال الأخلاقية و هي أنّ الداعي إلى الفعل ربما يكون متعدداً- كما أشرنا اليه- و هذا التعدّد قديكون عرّضياً و قديكون طولياً، بمعنى أنّ الفعل قديصدر عن دواعي متعدّدة موجودة على صعيد واحد لا يكون بينها ترتّب و علاقة سببية، و قديصدر عن دواعي مترتبة بعضها على بعض. والدواعي العرضية قدتكون مؤثّرة بالاجتماع بحيث لو فرض وجود واحد منها وحده لما كان مؤثّراً في تحقّق الإرادة، و مثل هذه الدواعي لاتكفي لإعطاء القيمة الخلقية للفعل الأخلاقي إذالم يكن بعضها غير صالح لذلك. و قديكون كلّ واحد منها صالحاً للتأثير التامّ في تحقّق الارادة، و حينئذفلو كان بعض الدواعي موجباً للقيمة الخلقية دون البعض الآخر لماضّر الثاني بقيمة الفعل، إلّا أن يكون موجباً لقيمة سلبية فيقاس بين القيمتين و يقيّم الفعل بحسب التفاضل. و ربما تكون القيمة السلبية

موجبة لحبط القيمة الإيجابية و إبطالها رأساً كالرثاء في العبادة. و أما الدواعي الطولية فإن كانت كلها موجبة للقيمة الخلقية الإيجابية تضاعفت قيمة الفعل، و إلا كان التقييم بحسب الداعي المباشر، و كان للداعي البعيد قيمته إذا كان أمراً اختيارياً بوجه من الوجوه.

دور النية في القيمة الخلقية

إن كثيراً من المدارس الأخلاقية لاتعتني بشأن النية في العمل الأخلاقي، و هو ظاهر من مبانيها. وإن أكثر النظريات اهتماماً بها هي نظريته «كانط» حتى أنه جعل الخير الأصيل هو الإرادة الخيرة التي يستمد الفعل الأخلاقي قيمته منها، و هي إرادة احترام القانون و امتثال أمر العقل. و قد اعتبر أي نية أخرى ضارة بقيمة الفعل من الوجهة الأخلاقية. و نحن نوافق على اعتبار النية في القيمة الخلقية، و نفارقه في نقطتين:

إحدهما نقطة التركيز على نية احترام القانون، فإننا نرى أن إرادة وجه الله تعالى و ابتغاء مرضاته هي فوق إرادة احترام حكم العقل. و ثانيتهما نقطة التأكيد على نفي أي نية أخرى، فإننا لا نرى بأساً ببعض النيات الطولية والعرضية، بل نرى أن وجود بعض النيات يزيد الفعل الأخلاقي فضيلة و قيمة. فنحن لا نرى نية الوصول إلى الكمال ضارة بنية احترام القانون العقلي، بل نقول بعدم انفكاك هذه عن تلك أبداً كما أشرنا إليه عند نقد نظرية كانط. و كما لاتضر نية ابتغاء رضوان الله تعالى و الوصول إلى فوز لقائه بقيمة الفعل عند ماتصير سبباً لتحقيق داع مباشر للفعل هو امتثال حكم العقل مثلاً (إذا صحّ اعتباره داعياً) بل تزيد الفعل قيمة و فضيلة. بل نقول لاتضر نية الوصول إلى رحمته

تعالى والأمن من عذابه بقيمة الفعل إذا صارت سبباً لحصول داع آخر هو امتثال أمره تعالى أو امتثال أمر العقل (إذا صحَّ نسبة الأمر إليه) وإن كان مثل هذا الفعل سوف لا يبلغ درجة الفعل المأتي به لمجرد ابتغاء رضوان الله تعالى، و كان بينهما كما بين الأرض والسماء. وكذلك لا تضرئية التبرّد أو التنظيف بقيمة الوضوء أو الغسل إذا اجتمعت مع نية التقرب إلى الله تعالى بحيث كانت النية الأخيرة صالحة للتأثير التام في إرادة الفعل.

والمناقشة الجذرية لهذا الجانب من المذهب الكانطي تتجلى في ما أشرنا إليه من أنّ الفعل الإرادي لابدّ و أن تسبقه رغبة فطرية تتبلور في الإرادة، و أنّ شأن العقل كقوة مدركة ينحصر في الهداية و إراءة الطريق، وأنّ مجاله غير مجال الإرادة و مبادئها. فإرادة إطاعة العقل لابدّ و أن تنشأ من رغبة فطرية، و هي لا تكون إلاّ الرغبة في الكمال والسعادة. فهذه النية هي الرصيد الأعظم لكل فعل يؤتى به على ضوء العقل. كما أنّ الحقّ أن الحكم العمليّ للعقل يبتني على إراءة طريق يوصل إلى الكمال المطلوب والسعادة المنشودة بالفطرة. اللهمّ إلاّ أن يدعى وجود مبدأ مستقلّ في النفس للإطاعة لا شأن له إلاّ الرغبة في إطاعة العقل العمليّ، كما ادّعى كانط استقلال العقل العمليّ عن العقل النظريّ والتجربة. و غير خفيّ أنّ مثل هذا الادّعاء التحكيمي لا يصلح لتبيين الحقائق و حلّ المعضلات.

و يستنتج منه أنّ القيمة الخلقية ليست رهن نية إطاعة العقل، بل إرادة إطاعة العقل ليست إلاّ مظهراً من مظاهر الرغبة في الكمال والسعادة. فلا يصحّ عدّه نية مستقلة و داعياً مؤثراً بوحده في إرادة الفعل الاخلاقيّ فضلاً ان تعدّ معارضة لنية الكمال. بل ان رصيد القيمة

الخلقية في الحقيقة هوائية الوصول إلى الكمال الانساني بترجيح الرغبة الخاصة به على سائر الرغبات.

و إذا سميت هذه الرغبة بالرغبة العقلية أو الشوق العقلاني فليس معناه أن للعقل - بما أنه قوة مدركة - شوقاً إلى شيء ، بل سبيله سبيل الشوق الحسي الذي يضاف إلى الحواس مع أنه لا شأن لها إلا الإدراكات الحسية. فيكون المراد بالرغبة العقلية الرغبة التي يصدق العقل بحسن إرضائها، وصحة تضحية سائر الرغبات في سبيلها لما يرى من توافرها مع الكمال الإنساني.

و تتلخص مناقشة كانط في هذا الجانب من مذهبه في مايلي: أولاً ليس للعقل حكم بمعنى الأمر و الإلزام، بل إنما هو إدراك للرابطة بين الفعل و غايته. و هذا الإدراك يتمثل في صيغة إنشائية بتفنن من الذهن.

و ثانياً إرادة العمل على وفق ما يحكم به العقل ليست إرادة جرافية، بل هي ناشئة عن رغبة فطرية. و ليس في النفس رغبة خاصة لإطاعة العقل بما هي، بل إنما هي رغبة إلى الكمال الذي يحدده العقل.

و ثالثاً تعدد النيات طوياً و عرضاً لا يضر بقيمة الفعل الأخلاقي مطلقاً. بل ربما يكون بعض النيات الطولية مما يزيد الفعل الأخلاقي قيمة و فضيلة. و ستتضح هذه النقطة زيادة اتضاح.

أضف إلى ذلك أن النظرية الكانطية لا تنطوي على تبين فلسفي لارتباط النية بالقيمة.

و بعد، فقد بقي على ذمتنا تبين العلاقة الذاتية بين النية و القيمة، و هذا ما طوى القوم عنه كشحاً - في مانعهم - و كأنهم اعتبروه لغواً، فمروا به كراماً!

العلاقة الذاتية بين النية والقيمة

إذا اعتبر مجرد الكمال أو اللذة أو السعادة أو المنفعة العامة معياراً للقيمة الخلقية أشكال تبيين الرابطة بينها وبين النية. وكذا سائر المعايير المزعومة في سائر النظريات. وربما يظن أن مفتاح المشكلة هو جعل رصيد القيمة الخلقية في الأمر والانشاء، حيث يمكن بناءً عليه أن يقال بأن الأمر تعلق بالفعل الصادر عن نية خاصة. لكن هذا الظن أيضاً لا يغني شيئاً، لأنه ينقل السؤال إلى سبب اشتراط النية المعينة في متعلق الأمر.

و لعلك تستطيع أن تحل المشكلة باتخاذ مقدمات مآمر في بيان القيمة و النية على مايلي:

(١) ان القيمة الخلقية تكمن في الإرادة الحرة للجانب الذي يفتي به العقل.

(٢) ان الإرادة مسبقة برغبة فطرية تنبعث في النفس و تشكل داعياً إلى ترجيح جانب خاص من الفعل.

(٣) ان النية عبارة عن الداعي المشعوره المؤثر في إرادة الفعل. و تستنتج من هذه المقدمات أن للنية سببية ذاتية لحصول القيمة الخلقية في الفعل. و إن شئت قلت: نسبة الفعل المفتى به من قبل العقل إلى النية المتعلقة به هي نسبة القالب الجسداني إلى الروح، فإذا تعلقّت النية التي هي بمنزلة الروح، بالفعل الذي يصلح لها و يكون بمنزلة البدن، تحققت القيمة الخلقية التي هي وليدتهما.

و إذا كان تبيين الرابطة الذاتية بين النية والقيمة الخلقية متيسراً على ضوء هذه المقدمات فتبيين الرابطة بين النية والكمال الإنساني لا يتيسر بهذه السهولة، فهي مسألة فلسفية عميقة في نفسها قبل أن

ترتبط بالأخلاق. لكنّها برغم صعوبتها لا تستعصي على الحلّ المقبول. ولا بأس بإشارة ههنا إلى طريق الحلّ:

إنّ الأفعال الصادرة عن الإنسان والآثار الناشئة عن وجوده ليست كلّها صادرة عن مبدأ و حدانيّ بما هو مبدأ واحد بسيط، بل إنّ لكلّ طائفة منها مبدأ خاصّاً ربما يشارك الإنسان بعضاً آخر من الأنواع في ذلك المبدأ. فمنها ما يشارك فيه مع النبات، و منها ما يشارك فيه مع انواع الحيوان، و منها ما يختصّ به دون غيره. و إذا كانت الأفعال الصادرة عن الأنواع مؤثّرة في تكاملها نوعاً من التأثير فذلك التأثير في الكمال يختصّ بالمبدأ الذي صدر عنه الفعل. فالتغذيّ مثلاً يؤثّر في تكامل الانسان بما أنّه جسم نام أي في كمال المبدأ الذي يشارك فيه مع النبات؛ و انواع الأفعال الحيوانية تؤثّر في تكامله كحيوان. و إنّما المؤثّر في تكامله بوصفه موجوداً متميّزاً عن سائر الأنواع هو الذي يصدر عن مبدئه الإنسانّي الخاصّ، أعني ما يصدر عن المبدأ العقلانيّ و ينطوي في صميمه على روح الاختيار الحرّ ويشتمل على النية التي هي العنصر الأساسي في خلق القيمة الخلقية، على ما تبين.

و بهذا تتضح العلاقة الذاتية بين النية و بين الكمال الانسانيّ. إلّا أنّ النية - كما أشرنا إليه - ربما توجب قيمة سلبية فتكسب للفاعل كمالاً سلبياً. و هذا ما لا يتأتّى في الحيوان الفاقِد لمبدأ التمييز بين الفضائل والرذائل و قوّة ترجيح بعضها على بعض بالاختيار الحرّ النابه. و لهذا يعدّ الإنسان الشرير شرّاً لدوابّ و أضلّ من الأنعام، كما نطق به القرآن الكريم حيث يقول: «إنّ شرّ الدوابّ عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون» و قال في موضع آخر: «إنّ شرّ الدوابّ عند الله الصّم البكم

الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» و قال في موضع ثالث: «اولئك كالأنعام بل هم أضلّ
اولئك هم الغافلون».

تقدير النية

أما الآن و قد اتّضح الدور الذي تلعبه النية في إنتاج
القيمة الخلقية، و اتّضح علاقتها الذاتية مع الكمال الإنساني فقدحان
أن نبحث عن مشخصات النية التي تصلح أن ينوبها الإنسان و
عن الرغبة التي ينبغي ترجيحها حتى يفوز بقيمة خلقية. ولنقدّم لهذا
مقدمة:

لا ريب أن الإنسان مفلّور على حبّ الكمال (و هو في الواقع درجة
شديدة من وجوده) بل إليه يرجع حبّ الجمال و حبّ الحقّ أيضاً،
لأنّ الجمال نفسه كمال للجميل، و إدراكه كمال لمن يشعر به. و هكذا
معرفة الحقّ كمال للمبدأ العقلانيّ في الإنسان. و لذلك فلا تكون الرغبة
في الكمال قابلة للتعليل على ما هو شأن الرغبات الفطرية جميعاً، و
لا يتعلّق بها أمر أو نهى، و لا تتمتع بقيمة خلقية لما تفقد في ذاتها من
عنصر الاختيار.

كما أن الكمال نفسه ليس موضوعاً للحكم الأخلاقيّ و لا يتّصف
بالحسن الأخلاقيّ، فاذا وصف بالحسن و كونه ذاتية فذلك الحسن و
تلك القيمة هما غير الحسن الأخلاقيّ و غير القيمة الأخلاقية. و إذا
وصف بالوجوب فإمّا أن يكون مجازياً و باعتبار مقدمات تحصيله، و إمّا
أن يكون تعبيراً عن رغبة فطرية. فإنّ الأحكام الأخلاقية لا تتعلّق إلّا
بالأفعال المحصّلة للكمال الإنسانيّ، و هي لا تكون إلّا أفعالاً اختيارية
صادرة عن إرادة حرّة نابهة.

و أما اتّصاف الأفعال الأخلاقية بالوجوب والتعبير عن صفتها بصيغة إيجابية فليس لأجل تعلّق أمر بها صادر عن أمر خارجي أو داخلي - كما زعم - بل إنّما هو تعبير عن رابطة ضرورية بينها وبين ما يترتب عليها من الكمال المطلوب بالذات، تلك الرابطة التي يعبر عنها في الفلسفة الأولى بالضرورة أو الوجوب بالقياس. ومغزى ذلك أنّه إذا كان الكمال الإنسانيّ مطلوباً بالفطرة فمن الواجب أن يتوصّل إليه بالأفعال المؤثرة في حصوله. فالفعل الأخلاقيّ مطلوب و واجب لكونه موصلاً إلى الكمال. و أمّا الكمال نفسه فإنّما هو مطلوب، و ليست مطلوبيّته إلّا لكونه كمالاً فحسب. نعم، الكمالات الحيوانية والنباتية تكون مطلوبة بالعرض للإنسان بما هو إنسان، و من الضروريّ انتهاء كلّ ما بالعرض إلى ما بالذات.

و لا يتوهّم أنّ الالتزام بهذه القاعدة يقتضي انتهاء الواجبات إلى واجبات ذاتية هي الواجبات الاخلاقية الأصلية، فيؤول الأمر إلى ما ذهب إليه «كانط» من كون الواجبات الأخلاقية غير قابلة للتعليل بشيء. و ذلك لأنّ طبيعة الفعل تقتضي التعليل بالغاية لكونه وسيلة بالذات إلى تحصيلها، و هذه الصفة الذاتية للفعل لا تنفك عنه أبداً، و يكون دائماً معللاً بالغاية، و مطلوباً بمطلوبيّتها، فالفعل مطلوب بالغير، والغاية مطلوبة بالذات بالنسبة الى الفعل، و ان كانت نفس الغاية يصحّ اعتبارها مطلوبة بالغير بالنسبة إلى غاية فوقها، كما ان غاية الافعال النباتية والحيوانية تكون مطلوبة للانسان بما هو إنسان لأجل التوصل بها إلى الكمال الانسانيّ لا لأجل ذاتها. فقصر النظر على الغاية الحيوانية مثلاً و اعتبارها غاية اصيلة تنزّل في الواقع إلى مرتبة الحيوانية.

وبالرغم من كون الكمال "لوباً ذاتياً للانسان فليس كل مصاديقه معروفة للجميع، بل لابدّ لمعرفة من إعمال الفكر و الاستمداد من العقل أو الوحي. و لأجل ذلك كثيراً ما يشتهب الأمر في مقام التطبيق، فيظنّ ما ليس بكمال كمالاً، أو يظنّ ما هو كمال متوسط كمالاً أعلى و غاية قصوى. و تختلف بذلك الأنظار في تقييم الافعال الأخلاقية، و كذلك تختلف قيمها الواقعية حسب اختلاف النّيّات المتعلقة بالكمالات الحقيقية أو المظنونة، والكمالات المتوسطة أو الأخيرة.

والنتيجة الحاصلة من هذه المقدمة هي أنّ أفضل النّيّات نيّة الكمال النهائي، و تنزّل قيمة الفعل بتنزّل النّيّة من الغاية القصوى إلى الغايات المتوسطة و الدنية - إذا لم تكن الغاية الأخيرة منويّة بالاصالة - إلى أن تصل إلى الصفر، و ذلك إذا لم تكن الغايات الإنسانية منويّة إطلاقاً. ثمّ تنزّل إلى قيمة سلبية عند ما يكون الداعي إلى الفعل أمراً مضاداً للكمال الإنسانيّ.

درجات النّيّة والقيمة

علمنا أنّ لقيمة الفعل نسبة مع النّيّة التي هي بمنزلة الروح للفعل الأخلاقيّ، و أنّ قدر النّيّة تابع لقدركمال الذي تتعلّق به. فتعيين النّيّة التي تمتع الفعل بأفضل قيمة، يتوقّف على معرفة الكمال النهائي للإنسان. و من جانب آخر: فقلب الفعل يجب أن يكون صالحاً لتعلّق هذا الروح به، فمن البدهيّ عدم إمكان الإتيان بكلّ فعل بالدواعي الشريفة. و صلاحية الفعل تنشأ عن الرابطة الذاتية بينه و بين ما يترتب عليه من الغاية، أعني الكمال الحاصل للفاعل بسببه. فبالنظر إلى هذين الجانبين تتأكّد ضرورة معرفة الكمال الانسانيّ الذي يتناسب مع

الفعل و مع النية المتعلقة به.

و هذه المعرفة ليست بديهية، فلا تحصل إلا بالكسب. و حيث يضيق بنا المجال من التوسع في البحث الفلسفي و تمهيد المقدمات لإقامة البرهان الساطع على هذا المرام فالأولى أن نقتنع بالإشارة إلى النتيجة المستفادة من البرهان، المعتمدة بالنصوص، لاسيما بالنظر إلى أن هذه الكلمة هي كمقدمة للبحث القرآني.

فنقول: الكمال النهائي للإنسان هو بلوغه إلى مرتبة من الوجود لا تبقى حجاباً بينه و بين ربه، بحيث يستغرق في مشاهدة جلاله و جماله، و يبتهج بلقائه و وصاله، و يتلذذ بكلامه و خطابه، و يسعد بخاصة رحمته و رضوانه. «يا آيتها النفس المطمئنة، ارجعي إلى ربك راضية مرضية»؛ «في مقعد صدق عند مليك مقتدر»؛ و تتلوه مراتب أخرى من الكمال تتجلى في درجات الجنة «هم درجات عند ربك». و يطلق على جميعها عنوان القرب والزلفى.

فالقيمة الأخلاقية لأفعال الجوارح والجوانح الاختيارية تتقدّر بقدر ما تعلق به نيّاتها من درجات القرب. فإذا نشأت نية الوصول إلى الدرجة القصوى من مبادئها العلمية و غير العلمية، و تجلّت في عمل صالح - سواء كان قلبياً أو بدنياً - تمتّع العمل بقيمة أخلاقية لا تتقدّر بما عندنا من المقاييس، و ربما يفضل على أعمال الثقلين، كماورد عن النبيّ (ص) «ضربة عليّ (ع) يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين» و لا يبعد أن يكون في عبادات رسول الله (ص) نفسه بل في عبادات أمير المؤمنين و سائر الأئمة المعصومين (ع) ما هو أفضل من تلك الضربة أيضاً. و كلما تنزّلت النية لقلّة المعرفة او لعلّة أخرى كتعلق بالدنيا و زخارفها أو غفلة عن الدرجات العلى، تنزّلت قيمة العمل.

والنصاب اللازم لتأهيل الإنسان لأدنى درجات القرب من الله تعالى هو الايمان بالله وباليوم الآخر وبما أنزل على أنبيائه لهداية خلقه، وأن يعمل عملاً صالحاً ناشئاً عن ذلك الإيمان. وبين الدرجتين درجات لا يعلمها إلا الله تعالى.

ويلي حدّ النصاب قيم تؤثر في استعداد الإنسان لتلك الكرامات، و تزيح عن نفسه غواشي الحجب الظلمانية التي بعضها فوق بعض، وإن لم تكن مؤثرة بالفعل للدخول في دار الرحمة، و كان تأثيرها في ذلك مشروطاً بالإيمان. وهذه القيم هي للأفعال الصادرة عن الإنسان لمجرد كونها متناسبة مع الكمال الانساني في الجملة من دون أن ينوي التوصل بها إلى مراتب القرب من الله سبحانه، كالسقاء والعفة من غير المؤمن.

والفعل الذي لا يتمتع بشيء من هذه القيم إما أن يكون محايداً غير مؤثر في شيء من السعادة والشقاء، وإما أن يكون ذا قيمة سلبية مؤثرة في سقوط الإنسان في دركات النار، حسب مضادّتها لتلك القيم العليا. وأشدّ الأعمال مضادّة للكمال النهائي هو الشرك بالله تعالى و جحود آياته، حيث يوجب حبط سائر الأعمال، قال تعالى: «إن الشرك لظلم عظيم» و قال «إن الله لا يغفر أن يشرك به» و قال «لئن أشركت ليحبطنّ عملك» نعوذ بالله تعالى.

والحاصل أنّ الغاية هي القرب، والوسيلة هي العبادة، قال تعالى: «وما خلقت الجنّ والانس إلا ليعبدون» والعبادة هي الاتيان بأيّ عمل صالح بداعي التقرب إلى الله تعالى، و معيار قيمة العمل هو درجة صلاحه و خلوص نيّته «... إلا ابتغاء وجه ربّه الأعلى، ولسوف يرضى».

المسئولية

مفهوم المسؤولية من المفاهيم التي ارتبطت بالمفاهيم الأخلاقية فعاد كعنصر من عناصرها الأساسية في بعض المدارس الأخلاقية، و حظي بقداسة خاصة في الثقافات المعاصرة. ولعل أقدم جذور هذا الارتباط يوجد عند «كانط» في نظريته القائمة على «الواجب» فإن المسؤولية هي نتيجة منطقية للتكليف حين يوضع على عاتق المكلف، فيصير مسئولاً عن عمله الاختياري تجاه ذلك التكليف. ويكون السائل طبعاً هو الذي أصدر الأمر وجه التكليف و أوجب الواجب، و في هذه النظرية يكون الأمر هو العقل العملي، و إن كان ربما يستظهر من كلام «كانط» نفسه انه قد أنهى حكم العقل إلى الحكم الإلهي، فيكون المسؤولية في النهاية أمام الله تعالى، كما هو مقتضى النظرية التي تعتبر مصدر الحكم الأخلاقي هو الله - عزاسمه - مباشرة. و يمكن اعتبار الشخص مسئو لاً أمام الضمير أو المجتمع عند من يراهما مصدرين للحكم الأخلاقي. و أما سائر النظريات التي لا ترى قوام الحكم الأخلاقي بالأمر والإلزام فلا يعتبر فيها مفهوم المسؤولية من لوازم الحكم الأخلاقي بحيث تترتب عليه ترتباً عقلياً. و قدشاع لدى الملتقطين أن المسئوليات ثلاثة أنواع: المسؤولية عند الله تعالى، و المسؤولية عند المجتمع، و المسؤولية عند الضمير.

والحق أن لارتباط منطقياً بين الحكم الأخلاقي بما هو حكم أخلاقي و بين مفهوم المسؤولية، فإن نطاق الحكم الأخلاقي - كما لاحظنا - هو العلاقة بين الفعل الاختياري و بين غايته المترتبة عليه، ولا يتقوم بأمر وإلزام، حتى يستتبع مسؤولية عند الأمر والحاكم. ولكن ليس يعني ذلك أن المسؤولية مفهوم فارغ أوليس له أي علاقة بالعمل

الأخلاقي. كلاً! بل إنه نشأ عن العلاقة بين الأخلاق و بين الأسس العقائدية.

توضيح ذلك أن الأحكام الإخلاقية بوصفها أحكاماً عملية لا تستقل عن الأحكام النظرية، بل تعتمد عليها و تنبثق عنها، كما نلاحظ اعتماد الأحكام الأخلاقية في النظرية المختارة على العقائد الحقّة. فالمفهوم الإلهي عن العالم، والاعتقاد بأن الله تعالى هو الملك الحقّ، و بأنّ العالم بما فيه الإنسان والمواهب التي يتمتع بها مملوك له سبحانه، و بأنّ الحياة الدنيوية مرحلة قصيرة من الحياة الإنسانية للابتلاء والازدهار وسيطويها إلى المرحلة النهائية الخالدة، هذه العقائد تقتضي أن يكون الإنسان مسئولاً أمام ربّه الذي خوّله وسائل الاستكمال و أودعه أمانات ينتفع بها في صنع مصيره الخالد «ولتسألنّ يومئذ عن النعيم». و أمّا بصرف النظر عن هذه العلاقة فليس في نطاق الحكم الأخلاقيّ بما هو هو موضع لمفهوم المسؤولية كامراً.

ثم إنّ هذه المسؤولية تنحصر بما عنده الله تعالى لا يشاركه فيها غيره سبحانه. و أمّا المسؤولية القانونية تجاه الحكم والقضاء في المجتمع أوتجاه الرأي العامّ فتختلف عن المسؤولية الأخلاقية اختلاف الحكم الاجتماعيّ عن الحكم الأخلاقيّ. و أمّا الضمير فليس مبدأ خاصاً في النفس الانسانية، وإنما هو تعبير عن العقل العمليّ بما ينسب إليه من الشعور والإدراك، و عن الملكات النفسانية الحاصلة من الانفعالات التي تحدث عند الشعور بالحصول على كمال مطلوب أو فقدانه. فالمسؤولية عند العقل أو الضمير حديث خطابيّ يفيد في مقام الوعظ، ولا يتمتع برصيد فلسفيّ.

الجزاء

ويستتبع مفهوم المسؤولية مفهوم الجزاء، فكما أنه لا معنى للإلزام بدون اعتبار المسؤولية كذلك لا معنى للمسؤولية مع عدم رد فعل من السائل تجاه العمل الإيجابي والسلبي أو مع تساوي رد فعله في الحالتين. فالجزاء الخير هو رد فعل من مصدر التكليف على العمل الموافق للأمر، والجزاء الشر هو رد فعله على العمل المخالف أو على ترك العمل الموافق. لكن كما عرفنا أن الصحيح في باب المسؤولية أنها ليست نتيجة طبيعية للعمل الأخلاقي لعدم تقوّمه بالأمر والإلزام، فإن الصحيح كذلك في باب الجزاء أنه بمعناه المتبادر منه ليس نتيجة منطقية له، إلا أن يعتبر الكمال الحاصل للنفس من الفعل الأخلاقي والآثار المترتبة عليه جزءاً له، وينسب إلى الله تعالى لكونه المؤثر الحقيقي في وجودها ضمن نظام عليّ و معلولي حكيم.

وكيف كان فقد قسموا الجزاء إلى أقسام يمكن تلخيصها كما يلي:

- (١) الجزاء الطبيعي، ويعنون به الأثر الطبيعي الذي يترتب على العمل كالمرض الذي يطرأ نتيجة للإفراط في الأكل أو السهر.
- (٢) الجزاء القانوني أو الوضعي، ويعنون به ما يوضع من قبل المشرعين على المجرمين أو للمطيعين.
- (٣) الجزاء الاجتماعي أو العرفي، أي مدح الناس لعمل الخير و ذمهم لعمل السوء.

- (٤) الجزاء الباطني أو جزاء الضمير، ويعنون به السرور الذي يفعم قلوبنا عند الإيثار والانتصار على الشهوة والغضب، أو الاكتئاب الذي نشعر به عند الظلم والإجرام أو عند غلبة الشهوة والغضب علينا.
- (٥) الجزاء الإلهي، وهو ما سيعود على العامل من قبل الله سبحانه،

سواء كان بأسباب عادية أو خارقة للعادة، و سواء كان في العاجلة أو الآجلة.

أما تسمية الأثر الطبيعي جزءاً فهي بضرب من الاستعارة، لأن الطبيعة ليست ذات شعور تسأل و تؤاخذ، فتعاقب أو تشيب، إلا أن ينسب الأثر إلى خالق الطبيعة في تديره الحكيم الذي يؤدي إلى ترتب الآثار الطبيعية، فيرجع إلى الجزء الإلهي.

وأما الجزء القانوني فهو أمر تابع للوضع، وتحققه رهن شروط خاصة، فليس نتيجة ضرورية للعمل الأخلاقي. مضافاً إلى أنه لا يشمل جميع الأفعال الأخلاقية، فليس ثمة قانون يضع جزءاً لجميع الأفعال الحسنة والسيئة. وإذا سادف الفعل الأخلاقي فلا يجري لأجل كون الفعل أخلاقياً، ولا يراعى إجراءاته جميع شروط الفعل الأخلاقي، ولو أريد مراعاتها لم يمكن ذلك، لأن من مقومات الفعل الأخلاقي النية، ولا يطلع عليها إلا الفاعل نفسه. فالجزء القانوني لاصلة له بالفعل الأخلاقي بما هو أخلاقي.

وأما مدح العقلاء أو ذمهم فإنما هو أمر راجع إلى أنفسهم و تابع لمبادئ و شروط خاصة بأفعالهم، فلا يصح اعتباره نتيجة عقلية للعمل الخلقية. أضف إلى ذلك أن مثل هذا الجزء كسابقه إذا لوحظ كفاية للفعل أسقطه عن قيمته، بل أورثه قيمة سلبية.

نعم، الجزء الإلهي هو الجزء الحق الصادر من المولى الحق سبحانه و تعالى، لكنه يرتبط بالمباني العقائدية للأخلاق على مامر توضيحه في المسؤولية. و علاقة الجزء الإلهي بالفعل الاختياري في الواقع علاقة حقيقية تابعة لنظام حكيم، وإن كنا معاشر الناس لانعلم بدقائق ذلك النظام و شروط تحقق الجزء على ماهي عليها إلا ما كشف

عنه الكتاب الكريم أو بيانات المعصومين عليهم السلام. و ظاهر هذه البيانات - في الغالب - أنّ الجزء الالهيّ نوع من الجزء الوضعي، يتبع نظام الأمر والنهي، لكن بالنظر إلى أنّ هذا النظام الاعتباريّ يبتني على نظام حقيقيّ - على ما تدلّ عليه طائفة أخرى من الآيات والروايات - يظهر أنّ هذه التعبيرات جيّ بها وفقاً لمقتضيات القريحة الإنسانيّة، ولا تنفي مبانيها الحقيقيّة.

الخلاصة

و يمكننا تلخيص النتائج الحاصلة من نظرتنا السريعة حول مسائل فلسفة الأخلاق كما يلي:

(١) المسألة الأخلاقية قضية مركبة من موضوع يعبر عن فعل اختياري ناشئ عن ترجيح رغبة خاصة من بين الرغبات المتعارضة، و من محمول يعبر عن علاقة إيجابية أو سلبية بين الفعل و بين الغاية المنشودة والكمال المطلوب. و يمكن صوغ تلك القضية في صيغة إنشائية تعبر عن الإلزام بأحد طرفي الفعل و الترك.

(٢) مصدر الحكم الأخلاقي هو العقل الكاشف عن توقّف الغاية على الفعل أو الترك، الذي يعبر عنه بالوجوب. و هو في الواقع أحد مصاديق الضرورة بالقياس، و يختص بالطابع القيمي.

و نستدرك ههنا قائلين أنّ إضفاء صفة الوجوب على أفعال الله تعالى مبني على اعتبار نوع آخر من الضرورة بالقياس هو اعتبار الضرورة للمعلول بالقياس إلى علته، على عكس اعتبار الوجوب في أفعالنا، فإنّه اعتبار الضرورة للعلّة بالقياس إلى معلولها، لأنّ أفعالنا أسباب للوصول إلى الغايات و معللة بالأغراض و النيات، بخلاف أفعاله تعالى حيث تصدر عنه لمجرد ملاءمتها لصفاته الكمالية. و للكلام ذيل طويل يطلب من محلّه في الفلسفة الإلهية.

(٣) الأحكام الأخلاقية تنتهي إلى حكم عقليّ بديهيّ، وهو ما أشرنا إليه من توقّف الغاية على السبب أو وجوب الإتيان بالسبب للحصول على الغاية، و أمّا الأحكام العمليّة الخاصة فتحصل من تطبيق تلك الكبرى على الصغريات التي تعبّر عن مصاديق الأسباب، فليس شئ منها من البديهيّات الأوّليّة. و أمّا معرفة الصغريات فقد تحصل من طريق العقل، و قد يتوصّل إليها بالتجربة، كما أنّها قد تحصل من طريق الوحي. فاعتبار العقل مصدراً نهائياً للحكم الأخلاقيّ إنّما هو بالنظر إلى احتياج جميع الأحكام الأخلاقية إلى تلك الكبرى البديهيّة. و أمّا تقسيم الأحكام الأخلاقية إلى عقليّة و تجريبيّة و تعبدية فبالنظر إلى مصادر الأحكام الصغروية.

و أمّا الإشكال بعدم إمكان استنتاج الحكم العمليّ من الكبرى النظرية، فيندفع بما أشرنا إليه مراراً من أنّ الحكم العمليّ والصفة الإنشائية تعبير خاصّ عن حقيقة نظريّة. و إن شئت قلت: الحكم العمليّ اعتبار يبتني على حقيقة. فهناك كبرى عملية اعتبارية هي وجوب ما يؤدّي إلى الغاية المنشودة، و بتطبيق هذه الكبرى على مصاديق المؤديات تحصل أحكام عمليّة خاصّة.

(٤) القيمة الخلقية تكمن في الاختيار الحرّ للجانب الذي يوافق الكمال المطلوب، و لهذا تختصّ بالفاعل المختار الذي له نزعات متعارضة كالإنسان، و يلحق به الجنّ على ما يخبرنا عنه الكتاب العزيز. و لاستحالة في اشتراك نوع آخر من البرايا أيضاً مع الإنسان في الأفعال الأخلاقية إذا كانت له رغبات متعارضة يرجّح بعضها باختياره الحرّ.

(٥) الفعل الخُلقيّ قد يكون نفسانياً لا مظهر له في العالم الماديّ،

و قد يكون عملاً خارجياً له جانبان: جانب جسداني هو الحركة و التصرف في المواد الخارجية، و جانب معنوي يتبلور في النية المتعلقة بتلك الحركة و التصرف. و الصلاح الشكلي لا يكفي في إعطاء القيمة الخلقية بصرف النظر عن الصلاح المعنوي و خلوص النية. و من الضروري مراعاة المساخنة بين النية و بين قالب العمل. و إحراز هذه المساخنة ممّا يحتاج إلى هداية الوحي في كثير من الأحيان.

(٦) الكمال الحقيقي الملازم للسعادة الأبدية هو الارتباط بالله - عزّوجلّ - والقرب منه، و يتوقف على الإيمان بالله و باليوم الآخر و بما أنزل الله على أنبيائه. و هذا الكمال هو الغاية المطلوبة بالذات و التي يكون الفعل الأخلاقي مطلوباً للتوصل إليها، وله درجات كثيرة متفاضلة. و الطريق الكلي للوضول إليه هو العبادة أي إتيان العمل لأجل التقرب إليه سبحانه. و لا بدّ من أن يكون العمل في حدّ نفسه صالحاً حتى يصير بالنية عبادة. فمن الأعمال ما يستقلّ العقل بمعرفة صلاحه، و منها ما يستعين عليها بالتجربة، و منها ما لا سبيل إلى معرفة صلاحه إلاّ للوحي و خاصّة في التفاصيل و الشروط. و هذا القسم الأخير هو من الأمور التعبدية التي يتكفّل ببيانها الكتاب و السنة.

(٧) للقيمة الخلقية درجات حسب اختلاف درجات التواؤم بين العمل و بين الغاية المطلوبة، و حسب اختلاف درجات النية في الفضيلة. فأفضل الأعمال أشدها ملاءمة للكمال المطلوب و أخلصهانية. و أعلى مراتب الإخلاص يتجلّى في العبادة التي يؤتى بها لمجرد حبّ المعبود - تعالى و تقدّس - و كونه أهلاً للعبادة، و شكراً لنعمه التي لا تحصى، و ابتغاء لمرضاته و إرادة لوجهه الأعلى. و يليها ما يؤتى بها لأجل الحصول على نعمه الباقية و التحرّز عن عقوباته. و

الرصيد الأعظم لقيمة مثل هذه الأفعال هو الإيمان الذي يربطها بساحة قدسه تعالى، و له درجات مختلفة جداً. و أدنى الأفعال الخلقية قيمة ما يؤتى به لمجرد كونه فضيلة خاصة بالإنسان من غير أن يرتبط بالكمال الحقيقي الذي هو قربه تعالى و من غير تأثير فيه للإيمان بالله و باليوم الآخر. و من أجل ذلك فلا يوصل بمفرده إلى ذلك الكمال ولا إلى السعادة الأبدية، بل غاية تأثير هذه الأفعال هي الإعداد للقرب دون الايصال إليه. و دون ذلك أفعال محايدة لاصلة لها بالكمال النهائي إيجاباً أو سلباً، و هي التي يعبر عنها بالمباحات في لسان الشرع. و أما الأفعال الموجبة لبعد الإنسان عن السعادة الأبدية فهي المحرمات الشرعية، و أشدها حرمة هي الأفعال المؤثرة في حبط الحسنات، و على رأسها الشرك بالله العظيم، نعوذ بالله تعالى.

٨) للأحكام الأخلاقية أسس عقائدية تعتمد عليها. و العقائد الحقّة التي تبنت عليها الأخلاق الإسلامية هي التي أشرنا إليها من الاعتقاد بالمبدأ و المعاد و غيرهما و المسئولية و الجزاء ينشأ من العلاقة بين الأخلاق و بين مبانيها العقائدية، لامن نفس الحكم الأخلاقي و نطاقه الخاص به. و المسئولية الحقيقية هي مسئولية الإنسان أو أيّ موجود مكلف تجاه ربه تبارك و تعالى، كما أن الجزاء الحقيقي هو ما يعطيه ربه في نظام حكيم يؤدي إلى نتائج أخروية. و بعبارة أخرى: نظام الأخلاق الإسلاميّ يبتني على معرفة صحيحة بالإنسان، و أنّه مخلوق مزود برغبات فطرية تتزاحم في مقام الإرضاء، و بقوة الاختيار الحرّ لبعض تلك الرغبات على بعض. و الحياة الدنيوية هي ظرف أعمال الاختيار الحرّ أو ظرف الابتلاء - حسب تعبير القرآن الكريم - و في هذا الظرف بعينه يصنع الإنسان مصيره الخالد بمعونة من ما قدر الله له من الطاقات

و بما أسبغ عليه من النعم و بما يسّر له من الأسباب و الظروف. و سوف تمتدّ حياته إلى مرحلة أبدية يتمتّع فيها بنتائج أعماله في الدنيا، التي يعبر عنها بالأجر و الجزاء. و أفضل ما يتمتّع به هو الاستغراق في مشاهدة تجليات معبوده و سبحات وجهه - جلّ شأنه - و دون ذلك درجات أخرى في الجنة حسب اختلاف قيم الأعمال. و هذه السعادات كلّها رهن الإيمان بالله و باليوم الآخر و بما أنزل الله تعالى على أنبيائه، و إخلاص العمل له وفقاً لما حدّده في كتابه و على لسان نبيّه صلى الله عليه و آله. «و اولئك لهم الدرجات العلى»، «و رضوان من الله أكبر».